

【講演2】

## フランスにおけるライシテ

歴史と今日の課題

ジャン・ボベロ

(翻訳 伊達聖伸)

ライシテという言葉は、広い意味での人民を意味するギリシャ語ラオス(Λοος)、それから聖職者ではないキリスト教徒全体を指し示す後期教会ラテン語ライイクス(Laicus)に由来する(新生児がみな洗礼を受けていた時代の話である)。このライシテという言葉は、意味の転用により、宗教からの独立を特徴づける言葉として、フランスで一八七〇年代に現われた。ライシテの最初の理論家である哲学者フェルディナン・ビュイッソン(一八八三年)の説明によれば、ライシテは、「公的生活のさまざまな機能」が互いに分離され「教会(≡宗教制度)の厳格な庇護」から解放される脱宗教化(Décalcatation)という歴史のプロセスに根ざしている。実際ヨーロッパの中世史を特徴づけているのは、宗教と政治がある程度入り組んでいるということだ。とりわけ教皇側は、国王の廃位が可能で、臣民を服従の義務から解放することができると主張していた。一六世紀より、プロテスタントイズムの出現が西ヨーロッパを分断し、政治・宗教の面で暴力的な衝突を引き起こした。この際に、一定の脱宗教化が達成されている。とりわけ「啓蒙専制君主」が、国家の法律に対する宗教の影響

力を小さくした。

ビュイッソンによれば、この過程は最終的にフランス革命で「あらゆる礼拝に対して中立で、あらゆる聖職者から独立した、ライシテに基づく国家」に至るといふ。ただし、ここで言われる中立性と独立性は手段にすぎない。ライシテを原理とする国家の目的は、「あらゆる礼拝の自由」と「法の前の万人の（市民の）平等」であり、権利の行使は「これ以後あらゆる宗教的信念の外部で保障される」。

したがって、ライシテの構成要素を近代的な用語で言うならば、それはまず、信条の自由およびそれを集会的に実践する自由（「礼拝の自由」）であり、次に、国家や社会に対して宗教が支配的ではないこと、もしくは宗教的なものと政治的なものの分離であり、そして平等の原理、すなわち宗教を理由に差別しないという原理である。これらの複合的な要素は（常に相対的なかたちで）多くの国々に存在している。ただし、「ライシテ」や「ライシテに基づく国家」といった言葉、あるいはそれに代わるような言葉（英語の世俗主義セキュラーイズムや世俗国家）が社会的にどう使われているかは、状況に応じてまことにさまざまである。二〇〇五年に著された世界ライシテ宣言は、三〇ヶ国の大学人たちによるものだが、ライシテという言葉によってカバーされる現実は、「いかなる文化、いかなる国、いかなる大陸」の知的専有物でもない主張されている。それゆえライシテは、「この言葉が伝統的に使われてこなかった状況においても存在しうる」。それに、どこを探しても絶対的なライシテなどは存在せず、あるのは具体的なライシテのさまざまな姿である。それは、比較的安定したものであったり、部分的にすぎなかったり、歴史と社会の文脈に応じて異なっている。

フランスにおけるライシテの経験的な基盤は、次の二点にあると思われる。

- ・ 諸教会と国家の分離、およびそれにかかわる法的措置。
- ・ 非宗派系の学校。学校のライシテはつい最近、学校における「目立った標章」（「イスラームのヴェール」

ないしヒジャープ）を禁じる二〇〇四年の法律によって、問題が再燃したところである。

ただ、私の仮説では、これまで国家のライシテや学校のライシテに関連づけられてきたことの多くを互いに明らかにするには、ライシテを別の観点から、つまりネーションやナショナル・アイデンティティーの観点から検討するのがよいと思う。私の見立てでは、ライシテがフランスで特異な歴史をたどっていることと、フランス・アイデンティティーの歴史には、密接なかかわりがある。それにまた、現在この国のライシテが示す特徴は、フランスのアイデンティティーの危機や変動と結びついているように思われる。

#### Ⅰ ライシテの歴史とフランスのアイデンティティー

ここでの目的は、もちろんフランスのライシテの歴史すべてをたどることにあるのではない。フランスのアイデンティティーとフランスのライシテとの強いきずなについて、全体的な鳥瞰図を得ることが目的である。

歴史に絶対的な始原などない。それでも、ビューッソンが述べているように、近代フランスとそれに特徴的なライシテは、一七八九年のフランス革命よりはじまったと言ってよい。このとき「抽象的な市民」の表象が生まれた。これは具体的な所属、なかでも宗教上の所属をまぬかれた市民のことである。ところで、すでにこの時点より認められることとして、若きアメリカ合衆国と新しいフランスとのあいだの重要な違いがある。アメリカ独立宣言（一七七六年）では、創造主が人間に不可侵の権利を与えたと謳われている。ここでは神は、「人権」を作った者という事になっている。それゆえに、いかなる人間も人権を破棄することができないのである。フランスでは、人権宣言がなされているのは、最高存在の「現前とその庇護において」

のみである。神は、「人權」を作った者ではなく、黙って審議を見守る議長のようなものである。のちに見るように、両国において権利は「神聖」なものと思なされているが、それは違った意味においてである。

どうしてかくも違うのか。私の見るところ、それはアメリカのプロテスタントが多元主義的な教派（デノミネーション）の形を取っているために、いかなる教会も神の象徴的な表現を独占し得ないからだ。それゆえに神は、人權の作成者ではあっても、教権主義的な支配が国家や社会に及ぶようなことはない。そして憲法修正第一条は、諸教会と国家のあいだに一七九一年より「分離の壁」——ジェファソンの表現——を築きあげるだろう。反面、神と基本的な権利がこのように結びついていることは、アメリカの市民宗教の起源になるだろう。フランスではこれとは逆に、当時はカトリックが宗教を独占していた。この独占状態は、プロテスタンティズムを禁ずるナントの勅令廃止（一六八五年）によって得られたものだ。プロテスタントに対する迫害は、一八世紀の遅くまで続いた。この時期は、ヨーロッパの他の地域では、寛容の諸形式が発達していた頃だ。このことは、イギリスやドイツの啓蒙主義が宗教の内部改革を目指したのに対し、フランスの啓蒙主義、とりわけヴォルテールが、宗教の「狂信」を暴き立てたのと無関係ではない。この「狂信」の告発は、一八世紀の前半から後半にかけてのフランスに特殊な状況と結びつけて考えられなければならない。

フランス革命初期の国民議会は、ヴォルテールの立場よりもラディカルなスタンスを取ったわけではなかったが、それでもカトリック教会が「人權」の正当な解釈者となるような事態を認めるわけにはいかなかった。そのためフランスでは、人權が自分自身で啓示を行なっているところがある。議会は人權を「承認」しているのであって、樹立しているわけではない。というのも、議会によって人權が樹立されているのなら、別の議会がそれを取り消すことも可能になってくるはずからだ。確かに、最高存在は最高存在で保証を与え、超越的な基盤を提供してはいる。けれども最高存在は、すでに見たように、審議をおとなく見ている議長であって、その地位はあいまいである。近代フランスの幕開けとともに開けてくる道があつて、そ

これは新しい社会の紐帯には超越的な基盤があるという了解が暗黙のものになるということだ。基本的な諸権利はそれ自身として確立されているのであって、どこか別のところからやって来るものではない。確かにそのことによって、政治的なものが争点の核心に居座ることになる。だがこれは、世俗化された市民宗教の可能性ということにもつながってくる。ライシテへと至る道は、市民宗教と密接にかかわることもあれば、市民宗教から距離を取ることもある。これは近代フランスにおけるまったく想定外の事態である。これについてはあとからまた論じたい。

カトリックと革命の争いは、ほどなくして発展を遂げるだろう。一九世紀初頭、ボナパルトはカトリックのフランスと革命を参照するフランスのあいだに調停をもたらそうとしている。その際、ライシテに準ずる体制において、教会と国家の法的関係が作られている。この体制のことを私は「ライシテの第一段階」(premier seuil de laïcisation)と呼んでいる。それは、その権威において、抗争中の「二つのフランス」を調停しようとしている。図式的に言えば、妥協には二つの側面がある。

1 法はライシテによるが、道徳は宗教的だということ。フランス民法典は、ヨーロッパの他の国々に広がり、他の大陸の国家にも影響を与えたが、宗教への参照を一切含んでいない。これは新しいことである。もつとも、いくつかの宗教(「公認宗教」の筆頭はカトリックで、これについてはフランスと教皇庁のあいだにコンコルダが存在した。それからプロテスタントイイズムとユダヤ教があった)は公共機関であって、公的道徳の基礎を構成している。例えば、一九世紀を通じて発展を遂げた公立小学校において、「宗教的道徳」は義務科目であった。

2 信条の自由、宗教の自由は存在したが、カトリックが「フランス人の大多数の宗教」として公認され

たこと。それゆえこれは、半公認の教会であり、国家によってかなり厳しく管理される一方、聖職者は国家から俸給を受けた。(わずかなマイノリティーを代表する) 他の「公認宗教」は、カトリック教会のモデルに沿って組織されている。

この妥協を成功裏に実現するには、安定した強力な権力が必要とされた。実際、革命がもたらした断絶は深く、多くの傷跡を残した。ところが、一九世紀のフランスでは、とりわけ宗教政策の面で異なる方向性を持った相異なる政体が次々と入れ替わるといふ事態が六度ほど起こっている。このように不安定な状況において、葛藤が消え去るわけにはいかなかった。現に、ある時期においては紛争が落ち着くこともあったといえ、それは一九世紀を通じて何度も起こることになる。

それに、ライシテに準ずる体制では、「抽象的市民」という表象はできていたものの、ジェンダーの垣根が設けられていた。男性は市民として、政治的・法的領域に属すものとされた(民法典は男性に権利を与え、一八四八年には普通選挙が実現されている。これは、他の西洋民主主義社会に先駆けてのことである)。これに対し、女性(とりわけ既婚女性)は権利を奪われていた(夫の支配下にある子どものように見なされていた)。女性は道徳的で、道徳的・宗教的な価値を子どもに伝えるべき存在であった。

葛藤は、「信者」と「信仰を持たない者」とのあいだに起ったのではない。一八七二年の国勢調査は、宗教への言及を含む最後のものだが、それによれば、フランス全土で三六〇〇万の人口のうち、およそ八万人が「無宗教」を標榜している。より適切な言い方をしよう。歴史家はこれをもって一般に「二つのフランスの争い」と呼んでいるが、必ずしもこの呼称から明示的な結果を引き出しているわけではない。問題となっているのは、「二つのフランス」の争いなのだ。なぜならそれは、二つのものの方見、フランスについての二つの表象、ナショナル・アイデンティティーの二つのコンセプトを争わせているからだ。

戦闘的なカトリック、とりわけ強硬派カトリックにとって、フランスは公認宗教としてのカトリックというアイデンティティを再び見出さなければならぬ。それは、一七八九年以前に存在し、忌わしい革命によって消し去られてしまった。フランスは「(カトリック)教会の長女」で、カトリックはフランスの「魂」である。それに「無宗教」は一〇万人もおらず、宗教的マイノリティーは極めて少数(ユダヤ教徒は一〇万人以下、プロテスタントは七、八〇万人)なのだから、カトリックはフランス人の「大多数」の宗教というより、現実には、フランス人ほとんど全体の宗教を体現している。

しかしながら、このような見方は、フランス人の九七パーセントを占めるカトリック教徒が、カトリックというものに対して実にさまざまなかかり方をしてきた事実を考慮に入れていない。彼らのうちの多くは、当時「宗教の支え」と呼ばれていたもの(洗礼や結婚、宗教上の埋葬を受けること)の享受を望んでいたが、だからといって、必ずしもカトリックの道徳的規範に従い、宗教的教義を信奉していたわけではない。例えば、ごくわずかな土地を所有していた農民たち(革命のおかげである)にとって、ある程度出産に制限を設けることは、多くの子どもたちに対して土地を分割しなければならぬ事態を避けるために必要な措置だった。そのため彼らのあいだでは、家族計画が実践されていた。カトリック教会は、このような避妊の実践を認めていなかったにもかかわらずである。

それゆえ、戦闘的なカトリックとは系統を異にするかなり広範な勢力というものがあって、この勢力に属する人びとは、理性的にか直感的にか、宗教は個人の物事であり、公的なナショナル・アイデンティティー(歴史家のためにもっと正確な言い方をすればフランスの制度的アイデンティティー)の側面を持つてはいないと感じていた。彼らにとつて、ナショナル・アイデンティティーは、明示的もしくは暗示的に、フランス革命の遺産や一七八九年の諸価値によって作り上げられている。それらの価値は、単に教訓めいているだけではなく、(先ほど見たように)国有財産の売却や、農民中産階級による小さな土地の所有権獲得などによって、具体化

されたものである。要するに、彼らは革命を参照しているのであって、ただその極端な側面、とりわけ恐怖政治という余計な部分を取り除こうとしているのだ（もっともこちらの方こそ革命の本質にかかわる部分をなしていたという別の観点もある）。ここまで述べてきた広範な勢力のなかには、「無宗教」を標榜する多くの者や宗教的マイノリティーの成員のほか、多くのカトリックも含まれている。これらのカトリック教徒は、制度上彼らの宗教であるものと着かず離れずの関係にあった。

もちろんこのような二つの分け方は図式的なものだ。本来ならば、多くのあいだを取り持つ役割を演じたものについて述べ、下位集団を区分する必要があるだろう。紛争の支配する合間に、平穏だった時期（さらには一時的に調停が実現された期間）を見分ける必要があるだろう。けれどもここでの問題は、社会・歴史的な葛藤を類型化することであって、具体的な歴史をたどり直すことではない。それゆえ私たちとしては、原則を踏襲する。ただ、いくつか逆転現象が観察されることについてはきちんと指摘しておこう。

・一八一五年から一八三〇年の期間は「王政復古」と呼ばれ、フランスにカトリックのアイデンティティーを再び与えるのに好都合な時期であった。これが失敗に帰したというのだから興味深い。

・ダーウィンの『種の起源』（一八五九年）、ルナンの『イエスの生涯』（一八六三年）、『誤謬表（シラプス）』（一八六四年）——近代的自由、より一般的にはヨーロッパの社会的・文化的風潮に反駁する教皇の文書——の衝撃以降、フランスに制度レベルでカトリックのアイデンティティーを再度与える試みは時代遅れとなる。それだけに、プロイセンを相手に戦って敗れた一八七〇年代の状況下でその試みがなされ、王政への回帰が模索されたことは意味深い。



紛争は政治的なものであると同時に象徴的なものでもあり、二つの次元は切り離しがたい。この意味で共和国は、単にひとつの政体、「私たちを分かつことが最も少ない政体」（ティエール）ではなく、まさに定冠詞つきの政体であって、フランス革命の遺産を再び取り上げながら、国の制度レベルで宗教的アイデンティティーのないフランスを築こうとしていた。これに対し、王政が表象していたのは「カトリック的なフランス」であった。したがって、第三共和政の樹立には、反教権主義的言説がともなっている。共和派にしてみれば、共和政をしっかりと確立するには、カトリック教会の政治的・社会的影響力を大幅に小さくすることが条件である。これを特徴づけるのが一八八二年三月二八日の法律で、この法律は、宗教的道德の授業を、「道德がそれ自身で自立した」（ジュール・フェリー）、ライシテに基づく道德の授業に置き換えることによって、公立小学校を脱宗教化するものである。一八八〇年代には、他にも似たような措置（議会開会時の祈りの廃止、離婚についての法律など）が取られている。

紛争が繰り返し起こることで、ボナパルトが入念に作り上げた妥協が時代の流れに耐えられなくなっていった。脱宗教化の最も重要な措置、人びとが意義深くも「共和主義的ライシテ」と名づけたものの根本的な措置は、フランスが制度上、あらゆる宗教的なアイデンティティーから実際に抜け出してくることであり、解積することができる。例えば公立校の脱宗教化、そして宗教に依らない道德の創造は、それまで国家が「公認宗教」——とりわけカトリック——に与えていた道德的社會化の役割を無効にすることである。これ以降、宗教によって担われる道德的社會化は、制度的には任意のものとなる。公立校は国家の名において超越的基盤を持たないことを志向するもうひとつの道德的社會化を行なうのである。けれども、脱宗教化は完全なものではありえず、国家的教育の独占体制を打ち立てようとするいくつかの試みは失敗に終わるだろう。したがって、措置はいろいろと取られるにもかかわらず、「二つの学校」ひいては「二つの青年時代」が存続していくことになる。両者は互いに理解しえない。なぜなら、フランスについて相異なる二つの見方

を教わっているからだ。それゆえ、学校レベルにおけるライシテの葛藤は、問題が国民国家レベルで公的に解決されたあとも続いていくことになるだろう。

一九〇五年に採択された諸教会と国家の分離は、国家が諸教会から解放されたことを意味するのではない。国家のライシテは一九世紀の初頭より安定して達成されてきたし、公立校の脱宗教化はそれを完遂するものだったからだ。諸教会と国家の分離において何が行なわれたかと言えば、それはカトリックに半公認の地位を与えてきたコンコルダという政教関係の終焉である。カトリックは、公的にはもはや「フランス人の大多数の宗教」だとは見なされない。カトリックの聖職者、および他の「公認宗教」の聖職者は、もはや国家から俸給を受け取らない（同法第二条）。フランスのナショナル・アイデンティティーは、制度的に真にライシテに基づくものになったのだ——歴史の痕跡は保存されるとしても（いくつかの休日など）。これがライシテの第二段階（*second seuil de laïcisation*）である。

一部のカトリックにとって、コンコルダに終止符を打ち、「カトリック・ネーション」フランスの夢を断ち切るこの断絶を生き抜くのはつらかった。このことは想像に難くない。けれども次第に、この断絶は教会を国家の厳しい管理下からも解放することになると気づく者も出てきた。というのも、ライシテの妥協的な要素が、もっとラディカルな要素よりも勝っていたからだ。法律は「鎮静化をもたらす法」（*Arrestation*）、ブリアン、法律作成の中心人物）であることを目指しているのだ。同法は、共有の権利を侵害するような逸脱的な管理措置や、反教権主義的な政治を終わらせている（「共和国」は、民主主義国家の法的「公序」が尊重されるうち、「信条の自由および礼拝の自由な実践を保証する」、第一条）。また、聖職者への俸給や補助金の禁止については、二つの例外が設けられ、法律の保障する「礼拝の自由」の達成が目指されている。第一の例外は、監獄、病院、軍隊、学校の寄宿舎など、閉ざされた場所の施設付き司祭にかかわることである（第二条の終わり）。第二の例外は、革命以降公的財産となった宗教関連施設（教会、寺院、シナゴグ）を無償で使用できるようにす

る措置である（第一三条）。のちに設けられた他の措置も、同様の方向に向かっている。それから、国家はそれぞれの宗教の内部組織の自律性を尊重しなければならないことになっている（第四条）。これは、ライシテ陣営の戦闘的な者たちの思惑に反してのことである。というのも、彼らは「共和主義的カトリック」の発達によって、カトリックの組織が位階制的（当時は「王政的」と言った）にならないことを望んでいたからである——カトリック教会はピラミッド型の組織で、信者と教皇のあいだには、司祭、司教、大司教、枢機卿が控えていた。

二〇世紀前半、平穏な時期と紛争再燃の時期（とりわけ一九四〇年のフランスの敗北とヴィシー政権の樹立に続く時期）を通して、次第に「二つのフランス」の和解ができてくる。こうして第二次世界大戦後、一九四六年憲法（第四共和政）と一九五八年憲法（第五共和政）において、フランスは「非宗教的（*laïque*）な……共和国」であるとの言及がなされる。ライシテが憲法に書き込まれるというこの重要な出来事は、（私の見るところ）ナショナル・アイデンティティーはライシテに依拠するものだということが共通の利益になったことを示している。総じてライシテは、良心の自由と法の前の万人の平等を保障してきたと証することに成功したのだ。同時に、女性も（ようやく！）参政権を獲得する。

しかしながら、すでに述べておいたように、「二つのフランス」の争いは完全に消えたわけではなく、ライシテを参照するということは「左翼」や「進歩派」のアイデンティティーを示すものであり続けた。右翼はライシテを受け入れはしたが、それを積極的に唱えたりはしなかった。これ以降、葛藤の焦点となるのは学校である。これは何ら驚くべきことではない。というのも、学校は単なる知識だけでなく、ある程度ネーションの表象についても教える場所だからだ。すでに見たように、「二つの青年時代」は、フランスについての二つの異なったヴィジョンを、非宗派系の公立校とカトリック系の私立校とで学ぶことになっていた。ライシテ陣営の強硬派は好戦的で、ライシテに基づく公教育の独占体制を樹立しようとしていた。少なくとも

も、私立学校へのあらゆる補助金を拒もうとしていた。ところが一九五九年、学校をめぐる要求の高まりを受けて、国家との契約関係に入る私立校は十分な補助金を受けることが決定された(ドゥブレ法)。この契約によって、私立校は生徒の信条の自由を尊重し、非宗派系の公立校と同じ一般教育プログラムを採択するよう義務づけられた。ただしこれらの学校は、「固有の性格」を保持することができるとされた。すなわち、キリスト教道徳に結びついた教育プログラムを持ち、生徒に宗教教育を施すことができた。

一九八二年から一九八四年にかけて、ライシテ強硬派は、二つの学校システム(公立と契約を結んだ私立)をライシテ路線のひとつの大きかりなシステム(それでも柔軟さを備えたもの)に統合しようとした。だが、世論の大部分はこれを拒んだ。なぜか。ドゥブレ法に規定された義務に従うようになり、特に第二次ヴァアカン公会議(一九六二年〜一九六五年)に見られるようにカトリック教会内部に変化が生まれたりして、カトリック系の私立学校はもはやライシテに基づく共和国の学校と別のフランス像を教えたり、異なる価値観を身につけさせる社会化の場ではなくなったからだ。多くの世論の大部分がはっきりと示したのは、「二つのフランス」の争いは終わっており、これからのライシテは、これまで二つに分かれていた人びと双方に共通の利益となるべきだということである。こうしてライシテは、ついにフランスのナショナル・アイデンティティーの重要な要素となったのである。

## II ライシテとフランスのアイデンティティーの危機および変動

フランスの歴史のなかでは、国家(ステート)と国民(ネーション)のあいだに葛藤が存在する。現在の状況を理解するには、この葛藤に由来する構造的枠組みをとらえておく必要がある。国家の方は比較的古くからある現実で、統合された強力な国家像が志向されている。「絶対王政」や「ジャコバン主義」は、このよう

な国家の卓越した意志を意味する言葉である。これに対し、ナショナル・アイデンティティーの概念をめぐっては、フランス国民はこれまで大いに分裂をしてきた。すでに見たとおり、ナショナル・アイデンティティーは、脱宗教化の過程のなかで、かなりの変容を遂げてきた。フランス人のなかには、それによって動揺した者たちもいる。逆に、「逆コース」への試みを「脅威」として生きてきた者たちもいる。両陣営の傷あとは、二〇世紀を通じて徐々にしか（そしておそらく不完全な形でしか）癒えなかった。私の見立てでは、これ以降の出来事（とりわけ「ヴェール事件」）を理解するうえで重要なのは、「二つのフランスの争い」がライシテ強硬派の敗北によって終結した事実だと思う。反撃の欲望が無意識のうちに育っていたのだろう。

簡単に描いた歴史からもうひとつ別の結論を引き出しておこう。フランスにおいて、ナショナル・アイデンティティーは、かなり直接的に政治と結びついている。フランスのナショナル・アイデンティティーは、共和国にもライシテにも具現されている。この国において、共和国は単なる政体ではないし、ライシテは社会における宗教の取り扱いをどうするかという問題にとどまらない。それらは、社会的な意味における「価値」を深いところで形成するものでもあるのだ。この「価値」は、長いあいだ葛藤のなかにあったが、現在では合意形成が可能になってきている。ただし、このコンセンサスは非常に壊れやすい。歴史の厚みがあまりにもわずかしくないからだ。したがって、共和国やライシテに向き合うと、それは情熱的なものになりやすい。一見落ち着いてはいるが、情熱の火がくすぶり続けている。現在の状況をきちんと分析するためには、アイデンティティーの壊れやすいところと情熱的なところを総合的にとらえることが必要である。

このような状況を、私はライシテの第三段階（troisième seuil de laïcisation）と呼んでいる。それは、一九六〇年代から一九八〇年代の後半にはじまったものだ。フランスはこの時期、いくつもの大変動を経験したが、そこから四つの代表的な年を挙げる。一九六二年、一九六八年、一九七五年、一九八九年である。

最初の年である一九六二年は、七年半に及んだアルジェリア戦争が終結した年である。地中海のちょうど

向こう側に位置し、フランスがアフリカに展開したものとして、フランスの植民地の最重要拠点と考えられてきた同国は、こうして独立することになった。これは、フランス植民地帝国の終焉である。共和国は帝国でもあったのだ。そして、植民地帝国において、共和国の市民権に対応していたのは「臣民」の地位であって、政治的権利や市民としての権利は異なっていたし、大幅に制限されることもあった（個人的地位（*status personae*））。ライシテはほとんど適用されていなかった。共同体の論理は、アルジェリアがかつて属していたオスマン帝国のミレットを思わせるところがある。

二番目の年である一九六八年は、体制に反旗を翻した学生たちの反乱の年である。権威の構造、とりわけ学校における権威に対して、はっきりと異議申し立てがなされた。それまで国家は、学校というものを通してナショナルなものを教えてきた。学校の深刻な危機が、「六八年五月」に社会現象として起こる。フランスでは「六八年五月のページをめくる」ことが折にふれて話題となるが、それも理由なきことではない。意味深いことに、そこでなされた試みはほとんど成功しなかった。一九六八年のユートピアは消え去ったが、何か不可逆的なものが生まれた。そしてこの脱ユートピア化された不可逆性こそ、「共和国の学校」を非常に不安定にしたものなのである。

三番目の年である一九七五年は、社会経済の危機の年で、第二次世界大戦以降の急激な経済成長と過剰雇用に よって再建が進められた「栄光の三〇年」が終焉を迎えた。この期間に起こったのは、ムスリムの宗教的・文化的背景を持った人びとの移住である。彼らは主に北アフリカの出身で、その多くはあまり教養のない村人たちである。このような人びとは、本国のフランス人がやりたがらないような低賃金の仕事に就いていた。社会経済の危機が起こると、それに絡んで移民政策が変わり、その結果フランスにおけるムスリムのあり方が変化する。それまで代表的だったのは、「男性のみのイスラーム」というもので、フランスと家族の住む国のあいだをお金をためては行ったり来たりする移民労働者のタイプである。それが次第に「家庭の

イスラーム」に代わりはじめ、出身国に戻ることなくフランスに持続的に住みつくようになる（というのも、移民制限が加えられ、一度フランスを去ると戻って来ることができなくなったからだ）。

一九七五年はまた、墮胎を認める法律が採択された年でもある（カトリック教会の糾弾にもかかわらず）。これは、脱宗教化の新たな側面、すなわち習俗の脱宗教化を象徴している。ライシテに基づく公的道德は、人間の権利（憲法の前文に書かれている）や両性の平等などの価値を含んでいる。これらの価値は共有されなければならぬもので、フランス社会は徐々にこれらの価値を参照した法律を採択している（例えば二〇〇〇年のパリテ法）。けれども、ライシテに基づく公的な道德は、（個々人の選択による）私的な道德の領域は自由だとしている。これは個々人によって異なりうる道德で、性に関するものが多い（結婚するか内縁とするか、墮胎するかしないかなど）。このように二種類の道德が区別されることは、移民の出の人びとの考えには馴染みにくい。

最後に選んだ一九八九年はフランス革命二〇〇周年の年で、なかにはこの機を利用して「抽象的市民」を祝った者もいる。この年は重要な出来事が二つ世界で起こっており、それはフランスにも深い影響を与えている。まず、秋にベルリンの壁（資本主義の西欧と共産主義諸国とのあいだの「鉄のカーテン」の象徴）が崩壊し、世界の新たな条件が作り出されるとともに、感じられる脅威の対象が別のものになる。実際、もうひとつの事件とは、数か月ほど時間を遡ることになるが、二月の「サルマン・ラシュデイー事件」である。これは「イラン・イスラーム共和国」の指導者ホメイニ師がファトワを発し、作家S・ラシュデイーに対し、『悪魔の詩』のなかのムハンマドについての語り方が不敬だという理由で、死刑を宣告したものである。この事件は、フランスの知識人の世界に大きな衝撃をもたらした。思想の自由への挑戦と受け止められたのである。共和主義の価値に照らすと、思想の自由の獲得は、非宗派系の公立校の存在理由ともなるものだ。「イスラーム主義」が、当時はイランに集約されつつ、やがて脅威として表われてくる。実際、イスラーム主義はさまざまな形で宗教的なものと政治的なものを混同し、宗教的なものが政治的なものを従えるよう要求する。これ

は、一世紀以上にわたり、フランスの脱宗教化が蛇蝎のごとく嫌ったことである。

さて、一九八九年秋の新学期、パリ郊外クレイユの中学校で、規律の問題が発生した。三人のムスリムの女生徒が、髪を覆うヴェールを学校のなかでは外すようにと求めた校長の命令に従うことを拒否したのである。驚くべきことに、これは国民の関心を一齐に集める事件となり、さまざまな政治的傾向の集まりを分裂させた。こうして回りはじめた歯車は、誰にも止めることができない。これは、変動が起こっていることを示している。ヴェールは、今まで述べてきたさまざまな問題を明らかにする触媒の役割を果たしたのだ。

- (1) ヴェールは、思考の自由に抗する新たなイスラーム主義の脅威の象徴として現われた。どうして学校でヴェールを身につけた若い女性が、一九八九年という時点において、それに先立つ年月に比べて大目に見られなかったのか。その背景にラシュデーイ事件があったことは、決定的である。正しいかどうかは別にして、「イスラーム主義のヴェール」はイラン革命とその後の展開（イランではヴェール着用が義務）に結びつけられた。また共和国とライシテの理念——古い理念（思想の自由）にせよ、ずっと最近の理念（男女の平等）にせよ——に対する脅威だと考えられた。

- (2) ヴェールはまた、六八年五月の「悪影響」として現われた。左翼は、一九八一年に政権の座につくと、学校の役割をどう考えるかで深く分裂し、二つの潮流が対立した。「民主派」(démocrates) と呼ばれたのは、より平等主義的な新たな教育方法の信奉者で、もう一方は意味深くも「共和派」(républicains) と呼ばれ、生徒に対する「教師」の権威を維持ないし強化することを望んでいた。一九八九年七月、学校の方向性を決める法律が採択された。それは、生徒たちにくつかの「権利」を与えるものであった。この変化に激しく反発したが、いわゆる「共和派」である。彼らにとって「ヴェール事



件」は、「生徒の権利」を作り出したことの論理的な帰結であり、受け入れがたい。彼らは以前から言っていたことをこの問題にも適用したのであり、そうして以前よりも大きなインパクトを世論に対して引き起こした。

(3)

このインパクトは「イスラーム主義の危険」という感覚に結びついていたが、一九六二年や一九七五年の出来事の回帰という衝撃にもかかわっていた。アルジェリアでは、脱植民化は劇的で暴力的なやり方で行なわれた。多くのフランス人は、何が起こっていたのかを本当には理解しなかったし、受け入れもしなかった。アルジェリア人、それからフランスによって植民地化されていたモロッコ、チュニジア出身の人たちに対して、そのときかぎりの反応を示した人もいた。こうしたフランス人にとって、北アフリカの移民は、彼らの国が独立したからには、そこに帰るべきだと考えられた。ところが、クレイユのヴェール事件は、「ムスリム系」諸国出身の移民の性質が変わったことを、いやがおうにも明らかにした。旧植民地帝国出身の人びとは、フランスに永住するようになるなかで、まともにも失業増加のあおりを受け、自分たちの要求を持つようになった。そこには宗教的要求も含まれる。これが、フランスのアイデンティティー、「共和主義的ライシテ」に対する「脅威」として受け止められた。民主主義的ライシテは、多くの紆余曲折や葛藤、努力ののちに、ようやく民主主義的（と考えられる）価値として、共通の利益とすることができるようになったものだ。メディアは、すでに一九八九年より、「ヴェール」と「原理主義」対「ライシテ」という構図を用いている。

(4)

ヴェールを着用する権利については、女性蔑視だ、両性の平等という「共通価値」の拒否だという理由でも反論があがった。逆に、習俗の発達や自由になされるべき私的な選択という価値観が支配的な

時代のなかで、ヴェールを着用することに「恥じらい」の表現を見る者もあった。これは、ムスリムであるかを問わない。

要するに、世論のかなりの部分が、市民を育成する場である非宗教系の公立校においてヴェールを着用することに對して敵対的だった。けれども、当時取られた法的な決定は協調的なものであった。実際、国務院は一九八九年一月、公立校における宗教的標章の着用は、それが「これ見よがし」(ostentatoire)なやり方でなされなければ、ライシテと両立可能だと声明を出す。ただしそれは、授業科目、時間割、教育プログラムに對する異議申し立てや、学校における強制的勧誘活動(プロゼリティスム)の表明であつてはならないとされた。したがって、問題視されたのは、ヴェールという標章自体ではなく、その被り方、通常の学校生活を妨げかねない挑発的な行動の方であつた。

この解決策は、一五年ほど続くことになる。この間、法的なライシテと、ライシテとヴェールの着用は相反すると見なす支配的な意見とのあいだには、齟齬が存在している。ちなみに一九九五年、調査を行なつた二人の社会学者は、ヴェール着用の意味は多様であると結論づけている。ヴェールは若きムスリム女性にとって、近代に入るためのひとつの方法でもあるのだ。けれども、軍人とイスラーム過激派との凄惨な市民戦争のさなかにあつたアルジェリアで、ヴェールを被ることを拒否し喉をかき切られた女性の映像が当時テレビで繰り返し流されていた当時、この調査結果はあまり顧みられなかった。教師や校長たちは、「これ見よがし」なヴェールの着用を理由に退学処分にした若い女性が、行政裁判で(彼女たちの振る舞いは学校の運営を妨げなかったとの判決により)勝利して勇ましく学校に舞い戻ってきたら、それこそ赤面ものだと感じていた。

二〇世紀末はまた、グローバリゼーションの発達によつても特徴づけられる。これは、フランスでは多くの場合、「アングロサクソン系リベラリズム」の覇権が再強化される脅威として受け止められている。ヨ一

ロッパの構築とそれに絡む規制の影響もあり、この経済自由主義は公共企業体の領域を縮小し、官民共同の経済セクターを弱体化し、「栄光の三〇年」以来フランス人が享受してきた社会保障の構造を部分的に解体している。合衆国では諸教会と国家の分離が一七九一年から存在しているのだとしても、集合体の表象に関して、「フランスのライシテ」と「アングロサクソンの共同体主義」を対置することは容易である。共同体主義とは、それぞれの共同体が独自の規則を持つ傾向があり、それがネーションとしての統一を脅かしかねない（とされている）。

二〇〇一年の9・11とともに、「イスラーム主義のヴェール」に対する敵意が再燃する。この敵意は、共和国大統領ジャック・シラクによって命名された「スタズィ委員会」の報告書を受けて、非宗教の公立校における「目立った」(ostensible) 宗教的標章の着用を禁じる二〇〇四年三月一五日の法律(意味深くも「ライシテ法」と呼ばれている)に行き着く。用語の変化(「これ見よがし」(ostentatoire) から「目立つ」(ostensible) へ)の背後には、ひとつの変質が隠されている。もはや振舞いだけを違法とするのではなく、いくつかの標章そのものが、目立ったやり方で宗教的帰属を表明するものとされるようになったのだ。もの見方が本質主義的になっている。この法律の理由は、一九八九年に支配的だった反応と大きく異なっているわけではない(それに葛藤を終わらせる必要があるという思いは一五年のあいだ続いてきた)。国際情勢にかんがみて、一九八九年よりも脅威に感じられるイスラーム主義に歯止めをかけること。ヴェールは思想の自由や男女の平等に取って危険だという支配的な解釈。フランス人になった移民やその子孫の方がフランス社会に適合すべきであって、その逆ではないという考え方(この点に関して言えば、カトリックが社会的に衰退し、とりわけ聖職者の高齢化が進んだことが、イスラームの脅威を煽っている)。これらの理由に加えて、「二つの学校の争い」が急速に昔の話になったため、右翼は左翼に対して、どちらがライシテの担い手として相応しいかを競い合うことができるようになってきている。ライシテは「フランスの例外」として受け止められており、これまたナショナル・アイデンティティーの鍵

をなすひとつの要素である。ライシテという言葉の使われ方は、共和主義的市民宗教の様相を呈する向きがある。

「市民宗教」の概念は、この講演のなかで何度か触れてきた。ここで簡単に論じておく必要がある。社会学者は、この言葉を用いるとき、ロバート・ベラーの古典的研究を参照する。けれども、市民宗教の概念を生み出した哲学者、ジャン・ジャック・ルソーまで舞い戻るのも、あながち無駄ではない。ルソーは『社会契約論』（二七六二年）の最後のところで次のように述べ、市民宗教の正当性を確立している。「国家にとって、個々の市民が自分の義務を受ずることができるようになる宗教を持つことは重要である」。この宗教の「教義は道徳と義務（だけ）に結びつけられている。この宗教の信仰告白をする者は、他人とともにこれを守るべきである。個々人はこれに加えて、（宗教に関し）自分の好きな意見を抱くことができる」。

ルソーはこのように宗教を二重化している。一方には、超越者としての神を担う宗教的伝統があり、これは国家から切り離される（「主権者は……あの世のことについては何の権限も有していない」）。もう一方にあるのが市民宗教で、その「教義」（議論なく採択されるべき観念や価値）はこの世のことにかかわっている。市民宗教は聖性を有しており、これが国家にとって重要なのである。

ルソーの市民宗教は古代ローマの宗教を参照しているが、そこには意味のずれがある。神格化されるのは、もはや場所を守護する権威や神々ではなく、社会関係そのものである。ルソーは実際、教会の超越性を国家の超越性に移すよう唱えている。告白された「信仰」は、「市民」の秩序に属するようになるのだ。もし、市民宗教の「教義」を信奉しなければ、締め出しを食らうことになるが、それは不敬虔だからではなく、「狂信的」で「扇動的」だという理由のためである。ベラーは「存在の究極的秩序の象徴化」について語っており、この象徴化は二つの形式を取りうると付け加えている。まずそれは、「共和国自体の礼拝」でありえる。この場合、市民宗教は世俗化された内容を持ち、神にかかわることが明示的に引き合いに出されない

代わりに、共和国とその「価値」が神聖化される。次にそれは、「規範にかかわる実在の礼拝」でもあり、「共和国はそれを具現している」と主張する。この場合、はっきりと神の加護を求めることがありえる。それも結局のところは、共和国を神聖化するためである。

二〇〇四年の法律のときのフランス共和国の市民宗教は、第一の市民宗教の類型に連なっている。それは、内容がはっきりと宗教的ではないため、非宗教的なものだと思われ込んでいる。アメリカの市民宗教は、大統領の就任演説のときに聖書にかけて宣誓が行なわれたり、流通紙幣に「我ら神を信ず」(In God we trust)と書かれたりしていることから、第二の型に属す。フランスと合衆国の違いは、すでに見たように、一八世紀にまで遡るもので、それぞれの国が人権を謳ったやり方に関係している。フランスでは、共和国と「共和国的価値」を神聖化しようとする市民宗教の試みが、革命期と第三共和政期に繰り返された。これらの試みは、社会的紐帯を安定かつ平和的に保障しようとして、カトリックの政治的・社会的影響力に対して戦った。敵対する二つのフランスの一方(共和主義的フランス)のアイデンティティーにあまりに結びつけられすぎていた。フランスのライシテの根幹をなし、つねにアクチュアルな一九〇五年の政教分離法は、これとは別の論理で、二つのフランスを調停しようとしている。同法は、フランスのアイデンティティーからカトリックという宗教の側面をすべて切断する一方、脱宗教化にともなう市民宗教の要素、すなわち共和主義的「価値」の押しつけを拒否している。例えばこの法律は、カトリック教会がその組織を民主化することを強要していない。同法が教会に対して要求しているのは、あらゆる市民と集団に求めていることと同じであり、それは民主的な公的秩序を保証する法律を守るようにということだけである。

これに対し、一九八九年から二〇〇四年までメディアを支配した言説は、イスラームが「共和国化」し、「穏健」になり、「共和国に溶け込む」べきだというもので、これはフランスの共和主義的市民宗教のひとつの観点に典型的な論理である。単に法律を順守するだけでなく、何らかの価値を「教義」として押しつけ

ようとしているからだ。公立校において「目立った標章」を禁じる二〇〇四年の法律は、この「共和主義的（市民宗教の）ライシテ」の勝利を刻むものであるように思われる。ジャック・シラク大統領は当時、この流れに同調していたように見える。意味深いことに、彼は非宗派系の公立校のことを「聖域」と呼び、「共和国の寺院」という表現を用いている。「共和国の価値」は呪文のような調子を帯び、「共同体主義」を告発することはお定まりの儀礼となった。ライシテは少なくとも部分的に、フランスのアイデンティティーを求める市民宗教に利用されたという印象を受ける。

しかしながら、この勝利は、すでにこの時期より両義的であったように見える。二〇〇四年三月の法律に先立つ一九九九年から二〇〇〇年、議会における男性と女性の均衡（パリティ）を指す法律を認める憲法改正によって、いわゆる「共和主義的」潮流は敗北を喫していた。「これは共同体主義だ」と彼らはむなしく声を上げたものだ。市民は、性別判断の必要ができて、「抽象的」であることをやめたのである。二〇〇五年には、差別撲滅のための高等機関が創設され、さまざまなマイノリティ（障害者から同性愛者まで、とりわけエスノカルチャーや宗教の少数派）が被りうる直接的・間接的な差別について注意を喚起し、二〇〇四年の法律の拡大解釈を食い止めようとしている。同じ時期、フランス人は画一的ではないことを示すために、「多様性」という言葉がますます使われるようになっていく。これは特に、これまで人びとが長いあいだ「移民」とか「移民出身の人びと」と呼んできた人々を指示するやり方である。メディアでは、たとえば選挙の際、「多様な出自の候補者」が必要だなどと言われる。企業では、責任あるすべての段階に「多様性」を持つ人を配置することが求められている。実を言えば、「多様性」という言葉は、フランスでは評判の悪い「エスニシティー」や「可視的マイノリティ」、「マルチカルチュアリズム」といった用語（アングロサクソン世界ではよく使われる）を避けるための婉曲表現だったりする。それでもこれが新たな指標であることは間違いない。それは私たちが今日「抽象的市民」という概念を特権化する表象体系から隔たっていることを

示している。

二〇〇七年共和国の新大統領として選出されたニコラ・サルコジは、これまでずっといわゆる共和主義的な潮流に対しては控え目な態度を取り続けてきた。これに対し、彼はアメリカ流の共和主義的市民宗教にくらか惹かれて、これを明らかにしている。すでに見たとおり、社会的献身を意味するフランス型の共和主義的市民宗教とは異なり、アメリカ型の共和主義的市民宗教は神、やや習合的な神をはっきりと引き合に出すことができる。このアメリカの市民宗教は、進歩派の唱導者（リンカーンやマーティン・ルター・キングなど）を戴くこともあれば、保守派の場合（アイゼンハワーやG・W・ブッシュなど）もあった。それは、移民によって築かれた国の社会の絆を強化してきた。アメリカ人の帝国主義的態度を正当化し、この国のライシテ（世俗主義）を多少とも時代に応じて教権化している。

アメリカに似た市民宗教をフランスに輸入するということは、おそらくサルコジのなかでは、フランスも今後は、社会的紐帯を弱体化させないようにしながら、多文化主義的な性格を受け入れなければならないという考えに結びついているのだろう。つまり、彼の推奨する「多様性の政治」に結びついている。いずれにせよ、共和政体を「超越性」という「希望」によって補填する必要があるというのが、新大統領が繰り返し唱えているテーマである。彼は二〇〇七年一月二月にローマで（教皇ベネディクトゥス一六世訪問期間中）、そして二〇〇八年一月にリヤド（サウジ・アラビア）で注目すべき演説を行ない、そのバックボーンを形成した。最初の演説において、大統領は「フランスの根がキリスト教であること」を「価値化」する「ポジティヴ」なライシテが必要だと主張した（サルコジに至るまでライシテがポジティヴであったことはなかったかのような語り口！）。これは、ナショナル・アイデンティティーにある程度の宗教的側面を密かに再導入するやり方だ。リヤドでは、習合的な神が前面に押し出されている。「聖書の神、福音書の神、コーランの神」だとか、「個々人の心と頭のなかにいる超越的な神」と言われている。大統領によれば、「それぞれの文明の根底には、何か宗教

的なものがある」という。そしてこう付言する。「諸文明のなかにある普遍性をもっとも強く表われるのは、おそらくこの宗教性においてである」。

二つの演説において、同じ市民宗教の論理がはたらいっている。それは、超越性を信じることから得られる心を補足することが、社会的紐帯にとって必要だということだ。おそらく二つの演説を関係づけなければならぬ。フランスは文化的に多様になった（リヤド）としても、その過去は「本質的に」カトリックである（ローマ）。ニコラ・サルコジは二股をかけようとしている。あまり驚くべきことではないが、大統領の頭のなかでは、これら二つの演説は、社会的成功についての主張と関連している。強い精神を持った人なら、失敗など一時期の試練に過ぎず、勇氣と意志で乗り越えられる。宗教的超越性への呼びかけは、社会的な側面では自由主義の観点に結びついている。

このような大統領の演説は、ライシテ（大統領が愛着を抱いている言葉）に関する「切断」の政治を体現していたということになるのだろうか。それを言うのは早すぎる。国際情勢の進展や、フランスおよび世界におけるイスラームおよびその表象の変化、習俗に関する世論の展開といくつかの宗教的権威の見解とのあいだの不一致などなど、さまざまなパラメーターがあつて、状況の進展や世論の反応に影響を与えるだろう。カトリックの日刊紙『ラ・クロワ』が二〇〇八年三月に行なった調査からは、両義的な様子が窺える。「ライシテはあらゆる信仰を尊重しなければならず、宗教を危険とは考えずに社会にとっての魅力と考える」と答える人が七九パーセントいる一方で、「宗教は社会のなかに緊張関係を作りうる」と考える人が八七パーセントいる。「宗教は、他者の尊重、寛容、寛大など、若者たちに積極的な価値と指標を伝えることに貢献しうる」と考える人が七九パーセントいるかと思えば、「宗教は個人の生活にかかわることで、宗教の権威は社会の大きな問題について公的な立場を取るべきではない」と考える人が七七パーセントいる。したがって、フランスのライシテの将来は、まだどうなるかわからない。



参考文献（今回の講演に関連する書籍）

- *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2000, 4<sup>ème</sup> éd. 2007. (日本語訳二〇〇九年刊行予定)
- *Laïcité 1905–2005 entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004.
- *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2006. (21世紀世界ライシテ宣言所収)
- *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2007.
- *La laïcité expliquée à M. Sarkozy et à ceux qui écrient ses discours*, Paris, Albin Michel, 2008.
- *Une laïcité inintercambielle. Le Québec avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2008.